



REVISTA DE TEOLOGIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO



ISSN: 2237-907X

DOI: 10.20400/P.2237-907X.2015v5n1p109

DOSSIÊ: TRADIÇÕES RELIGIOSAS ABRAÂMICAS E A QUESTÃO DA INTOLERÂNCIA

MONOTEISMO E VIOLENZA

MONOTHEISM AND VIOLENCE

MONOTEÍSMO E VIOLÊNCIA

*Debora Spini**

RIASSUNTO

L'autore affronta il dibattito sul rapporto tra monoteismo e violenza a partire dallo stato del dibattito, mettendo in evidenza come esso da una parte va ben oltre i confini della dimensione scientifica e dall'altra ha una lunga tradizione alle spalle; in questa tradizione, che viene presentata a partire dall'Illuminismo, la violenza politica e la violenza religiosa si sono sovrapposte e, talvolta, profondamente distinte, creando una memoria storica che pesa nella società del XXI secolo. L'articolo si conclude con una riflessione sulle ragioni che spingono a considerare il monoteismo come elemento in grado di scatenare violenza e intolleranza.

Parole chiavi: Monoteismo, Violenza, Illuminismo, Intolleranza, Chiesa, Religione

ABSTRACT

The author deal with the debate about the relationship between monotheism and violence from the state of the debate; he highlights, from one hand, as it goes well beyond the boundaries of the scholar dimension and from the other it has a long tradition; in this tradition, which is presented since the Enlightenment, political violence and religious violence have overlapping and sometimes profoundly distinct, such as it creates historical memory that weighs in the society of the XXI century. The article ends with a reflection on the reason pushing to consider monotheism as an element that could trigger violence and intolerance.

Keywords: Monotheism, Violence, Enlightenment, intolerance, Church, Religion

* Ha studiato all'Università di Firenze e ha conseguito il dottorato in presso la Scuola Superiore Sant'Anna di Pisa. Dal 1989 insegna alla Syracuse University, nella sede di Firenze; ha tenuto corsi presso l'Università di Firenze, la New York University e la Georgetown University. Fa parte della Società italiana di Filosofia Politica e è vicepresidente Forum for the Problems of Peace and War. Ha pubblicato sulla filosofia politica, sui diritti umani, sull'istituzioni europee e sul ruolo delle religioni nella costruzione della società contemporanea. E-mail dspini@syr.edu.

RESUMO

O autor aborda o debate sobre a relação entre monoteísmo e a violência a partir do debate atual, destacando como esse, de um lado, vai muito além dos limites da dimensão científica e, de outro, tem uma longa tradição; nessa, que é aqui apresentada desde o Iluminismo, a violência política e a violência religiosa ora se sobrepõem ora são profundamente diferentes, criando uma memória histórica que pesa na sociedade do Século XXI. O artigo conclui com uma reflexão sobre a razão que levam a considerar o monoteísmo como um elemento em condições de desencadear violência e intolerância.

Palavras-chave: Monoteísmo, Violência, Iluminismo, a intolerância, a Igreja, Religião

INTRODUZIONE: I TERMINI DEL PROBLEMA

La convinzione che il monoteismo abbia una innata inclinazione verso l'intolleranza e che sia pertanto più propenso a generare conflitto politico ha una storia ormai secolare, e continua oggi ad avere vasta diffusione non solo nei milieux accademici ma più in generale nel discorso pubblico. Anzi, sull'onda delle reazioni emotive seguite agli atti di violenza compiuti nel nome di un unico Dio che hanno insanguinato il mondo in questi ultimi decenni, il tema è tornato alla ribalta scatenando emozioni a volte persino virulente¹.

Su un piano politologico, il dibattito si concentra su cosa sia un conflitto religioso, e di quali e quante situazioni del mondo contemporaneo possano essere effettivamente definite esclusivamente in termini di guerre di religione, poiché in molti casi si tratta piuttosto di conflitti politici in qualche modo ri-declinati in termini religiosi². Tuttavia, anche questi chiarimenti per quanto necessari nulla tolgono alla rilevanza del problema. Nella misura in cui la dimensione identitaria assume un ruolo chiave nella politica non solo interna, ma anche internazionale, indiscutibilmente la "religione" appare un fattore cruciale nei conflitti, in quanto componente dei processi di costruzione dell'identità individuale e collettiva: per questo è importante vedere quali possano essere i meccanismi interni – endogeni? – che nelle tradizioni religiose possono portare all'esplosione della violenza.

¹ Di questo si trova traccia in una serie di libri fortunati: si pensi ad esempio a Schwarz (1998) oppure la lunga *querelle* che si è originata in Francia dagli scritti di Jean Soler portati poi all'attenzione del grande pubblico da Michel Onfray (2005), che ha ovviamente acquistato nuova rilevanza alla luce degli eventi di Charlie Hebdo.

² Si veda la tassonomia elaborata da R. Ragionieri (2012).

Le pagine che seguiranno non si addentreranno però in questo terreno: preferiranno concentrarsi invece sui meccanismi concettuali del monoteismo che sono stati più spesso indicati come potenziali fonti di pratiche violente: in sintesi, sull'immagine di Dio tipica del monoteismo abramitico, quella di un Dio concepito come trascendente, al tempo stesso invisibile ma personale, e come "sommo". Si vedrà come la "colpa" ascritta al monoteismo è di essere per sua stessa natura escludente, in quanto centrato appunto su un "solo vero" Dio, una fede che porterebbe di necessità a considerare tutti gli altri "dei" come "falsi" – di presentare quindi, come dirà uno degli autori più citati, il filosofo tedesco Peter Sloterdijk, l'immagine di Dio come *un Uno che diventa la madre dell'intolleranza* (Sloterdijk 2008 p. 95).

La letteratura sul tema ha assunto ormai dimensioni quasi ingestibili: la sommaria rassegna condotta in apertura di queste pagine non coltiva dunque alcuna aspirazione di completezza, ma si propone semplicemente presentare i punti che ricorrono più di frequente. In particolare, questo contributo si soffermerà su due autori; oltre a Sloterdijk appena citato il celebre egittologo Assmann, poiché pur mantenendo ognuno una marcata specificità entrambi convergono su alcuni punti chiave di critica al monoteismo.

Dopo aver quindi preso sommariamente in esame alcuni elementi derivati da questi due autori, queste pagine si concluderanno con qualche abbozzata riflessione sui meccanismi interni al monoteismo che possono invece essere recuperati in quanto limite e barriera all'intolleranza e alla violenza commessa nel nome di Dio, a partire proprio da quegli elementi che sono più di frequente stigmatizzati dalle voci critiche. Evidentemente, questo contributo lascerà in sottofondo ogni considerazione relativa alla necessità di un approccio ermeneutico e non normativo al testo biblico, propria soprattutto del Cristianesimo contemporaneo, come chiave per spiegare la violenza di Dio, intesa come fonte della violenza umana. Basta infatti volgerci alla teologia biblica per mettere a fuoco il problema della violenza di Dio, ricordando che il testo biblico non aveva altro modo che ricorrere agli immaginari sociali disponibili per far fronte alla distanza altrimenti incolmabile che separa parola di Dio e parola umana (Tonelli 2014). In una società completamente intrisa di violenza quale quella che ha dato origine all'Antico Testamento – e in certa misura anche quella che fa da sfondo alla redazione neotestamentaria – non si poteva cioè pensare a Dio in termini altri da quelli di relazioni violente. Eppure un nucleo duro, non negoziabile esiste, né è sufficiente contrapporre il Dio dell'Antico a quello del Nuovo Testamento. Con Lutero, Gounelle ricorda come il volto "terribile" di Dio continui a far parte dell'esperienza di fede, anche se *Seul l'évangile pourra*

apaiser cet effroi devant Dieu et le transformer en un émerveillement aussi intense que l'avait été l'épouvante (Gounelle 2012) Il problema della violenza divina quindi permane. Perché questa non esplode in violenza politica bisogna guardare proprio là dove il gorgo è più profondo. La riflessione sui dispositivi interni del monoteismo, anche al di là delle spiegazioni politologico-sociologiche, ha dunque una sua ragione di essere: le poche pagine che seguono si propongono dunque, nella parte conclusiva, di mettere in luce qualche pista di riflessione che ricerchi l'antidoto alla violenza nel nucleo vivo del monoteismo.

1. LA FEDE ESCLUDENTE – UNICITÀ E FURORE

La tesi secondo la quale il monoteismo ha una speciale relazione con la violenza ha una lunga e illustre genealogia. Il tema è già ben vivo nel clima dell'Illuminismo: per non fare che un esempio, David Hume nella sua *Natural History of Religions*, anticipa e prepara il giudizio di Sloterdijk. Per quanto riconosca nel monoteismo una forma di religione più "alta" – meno incline alla superstizione, capace di dar dare origine a una vera e propria coscienza morale – Hume le imputa la tendenza all'esclusione e all'intolleranza. Là dove il politeismo è costituzionalmente incline ad accettare le diverse credenze, come mostra l'esempio dei popoli antichi, in primo luogo i Romani, che non esitavano a includere nel loro pantheon anche le divinità delle genti con cui entravano in contatto, o addirittura che conquistavano, il monoteismo (*theism*) richiede necessariamente unità di fede e di cerimonie: per questo le varie sects in cui si differenzia finiscono immancabilmente per combattersi l'una con l'altra. Già la *Natural History of Religions* identifica politeismo e *idolatry*, cioè una religione che si sviluppa intorno alle immagini: la proibizione di formare immagini tangibili e visibili del monoteismo – la religione dell'Uno vero e ultraterreno contro i Molti falsi e terreni, nelle parole di Sloterdijk (Sloterdijk 2008, p.25) – sarà spesso indicata come un fattore scatenante dell'inclinazione monoteista alla violenza. I temi dell'antimonoteismo di Hume riappaiono attraverso la storia della cultura occidentale nelle pagine di molti fra i suoi protagonisti, quali Comte, Nietzsche, Russell per non citare che i più noti. In molti di questi autori (si veda ad esempio Russell) la critica del monoteismo porta all'ateismo militante, mentre altri invece si volgono a un recupero e rivalutazione del politeismo, la religione che non fa di un Dio necessariamente la negazione o la bestemmia di un altro, e che con la sua pluralità permette il dispiegamento della potenzialità dell'individuo contro l'omologazione forzata del monoteismo, dove un solo uomo "normativo" si fa Dio (GS p.143). Il politeismo – anzi, in molti casi proprio il paganesimo – non obbliga a

separare corpo e anima, uomo e natura, “qui” e “al di là”: in una parola, il politeismo in quanto cosmoteismo non obbliga al rifiuto del mondo. La sua pluralità di miti fondanti e di narrazioni dà così luogo a un sacro plastico, flessibile e pertanto votato necessariamente alla tolleranza a differenza di quello fondato sul “monomito”. Il tema della superiorità del politeismo è sviluppato, con variazioni di tonalità e di riferimenti disciplinari, da antropologi come Marc Augé e Maurizio Bettini, filosofi a partire da Odo Marquahardt, insieme ai quali si può nominare il grande psicologo junghiano James Hillmann, e, *last but not least*, il punto di vista di “destra radicale” (REVELLO, 2011), di Alain de Benoist. Questi recuperi del politeismo muovono però da un interesse sociologico, antropologico o filosofico, e non da una esperienza di fede, come nel caso invece dei sostenitori del dialogo fra le fedi o della ricerca di radici comuni – il caso di Henri Corbin, a sua volta nella scia di Rudolf Otto, oppure, in versione ancora più radicale, di Ramun Panikkar, per non parlare poi della posizione estrema di chi, con Radhakrishnan, vede nel politeismo “la religione” *tout court*.

Peter Sloterdijk non riprende il tema della superiorità del politeismo nella sua versione più semplice, anche perché mette la riflessione su violenza e religione in una prospettiva diversa rispetto all’ormai tradizionale dibattito fra secolarizzazione e post secolarizzazione. La riflessione sul monoteismo è mossa dall’interesse, centrale nell’opera del filosofo tedesco, di ricostruire una psicopolitica, cioè una indagine sulle passioni fondanti della politica, e soprattutto sulle passioni timotiche. L’ira, intesa come sdegno per ciò che si percepisce come “ingiustizia” è per Sloterdijk la “chiave di lettura principe della realtà politica”; anzi: la politica diventa sostanzialmente una pratica di “*mise en forme*” dell’ira (Alagna 2010, , p. 53). L’ambito del politico infatti è agito da soggetti collettivi che funzionano come “banche dell’ira”, ovvero da recipienti capaci di incanalare in un agire politico orientato a uno scopo una passione altrimenti distruttiva regolandone il rapporto con il tempo proiettandola verso il futuro. Le ideologie politiche permettevano cioè di “depositare” la rabbia in modo da poterne riscuotere i dividendi al tempo debito. Un legame speciale unisce ira e sinistra, nella reazione sdegnata all’ingiustizia del mondo: sia la socialdemocrazia che i grandi movimenti rivoluzionari sono stati per Sloterdijk potenti istituti di credito dell’ira. È in questi termini di psicopolitica che si spiega anche il ritorno alla ribalta delle religioni più o meno organizzate, in un quadro di generalizzato fallimento delle tradizionali banche politiche. Anche le religioni monoteistiche hanno funzionato come istituti di deposito dell’ira, esercitando sulle passioni timotiche un effetto al tempo stesso ritardante e propellente. Infatti le grandi religioni

del libro da un lato “spostano” l’ira in una prospettiva escatologica, rimandando il castigo finale alla giustizia divina che un giorno verrà a rivendicare i torti. Dall’altro però mantengono l’ira come passione dominante, anzi la rafforzano assegnandole origine divina. Il monoteismo, a partire dalla fede degli israeliti, cambia drasticamente i termini dell’economia dell’ira rispetto al mondo classico. Mentre il mondo classico si concentrava sull’eroe irato, l’eroe irato è Dio stesso, che non sopporta di vedere la propria unicità e sovranità messe in discussione; i suoi seguaci vivono per così dire di ira riflessa, distinguendosi così dal profilo della psicotimotica della modernità.

Sotto questo punto di vista, Sloterdijk riprende in buona misura la parte diagnostica del lavoro di Assmann sul monoteismo israelitico. Come si vedrà meglio fra breve, Assmann ritiene che l’affermazione di un Dio unico, ma soprattutto Altissimo sia funzionale alla ricerca di identità politica del popolo di Israele. Sloterdijk riduce la tesi ai suoi termini più brutali e ne applica le conclusioni a tutte le religioni abramitiche: il Dio dei perdenti diventa il Dio vincitore a priori (Sloterdijk 2006). Ma là dove l’autore di *Potere e Salvezza* tende a sottolineare la connessione fra monoteismo e la violenza interreligiosa sottolineando piuttosto il ruolo attivo delle immagini politiche, (Assmann 2011), Sloterdijk in *Il furore di Dio* individua un rapporto privilegiato e per così dire endogeno fra fede in un Dio unico e violenza in primis, ma non solo, interreligiosa. Esiste cioè una “matrice” propria, una “grammatica rigorosamente interna” non riducibile a una spiegazione in termini psicologici. La tesi fa *pernio* su ciò che Sloterdijk definisce sommoteismo, cioè la fede in una immagine di Dio come “Uno” e anche come “Altissimo” (Sloterdijk 2008, p. 82). L’identificazione di Unico e Sommo si traduce nel monarchismo, che consiste nel considerare Dio come un Sovrano che non solo non riconosce, ma non tollera alcuna forma di potere altro da sé: affiancare all’Altissimo un altro dio o un altro Signore sarebbe una forma di ingiustizia imperdonabile. Una volta innestata sulla vocazione universalista dell’Islam o del Cristianesimo, questa immagine costituisce un vero e proprio terreno di coltura per il fanatismo e per la violenza politica. L’ira infatti non è più l’ira diretta della vittima, che sia l’eroe irato del mondo greco, o gli umiliati e offesi delle lotte politiche; si tratta di un’ira per interposta persona. Per questo infatti la violenza monoteista è compatibile con il declassamento e la svalutazione delle passioni timotiche e la loro speculare sostituzione con le passioni definibili in senso lato erotiche. A questa sostituzione corrisponde la nascita di un nuovo tipo umano, quello del servo zelante, che si inorgoglisce della propria umiliazione di fronte al Dio-Sovrano, e che volge la propria rabbia iconoclasta a punire tutti coloro che osino

mettere in discussione l'Unico e Sommo. Approdando infine a conclusioni non del tutto lontane dalla tradizione nicciana, Sloterdijk spiega l'iconoclastia dunque come "risentimento contro la libertà umana" (Sloterdijk 2008 p. 96). La proibizione di immagini infatti è la migliore garanzia del sommoteismo – gli iconoclasti "si sentono uniti in un Dio che deplora la sua creazione da quando le creature percorrono vie autonome" (Sloterdijk 2008 p.95).

VIOLENZA POLITICA O VIOLENZA RELIGIOSA

La diagnosi di Sloterdijk trova conferma parziale nella genealogia storica di Assmann, anche se le conclusioni restano ben diverse. La tesi di fondo dell'egittologo tedesco è che il legame fra monoteismo e violenza per quanto indubitabile debba però essere considerato nel più ampio quadro del legame fra politica e teologia, anzi più specificamente del dibattito sulla categoria di teologia politica. Assmann vede infatti nell'Israele biblico la prova necessaria per rovesciare drasticamente la celebre tesi di Carl Schmitt, secondo la quale i concetti politici sono in realtà concetti teologici secolarizzati per affermare, al contrario, "tutti i concetti pregnanti [...] della teologia sono concetti politici teologizzati (Assmann 2002 p. 20). La storia del popolo d'Israele dimostra come le categorie, gli immaginari, i vocabolari politici diano forma al linguaggio teologico³: in conclusione Assmann vuole ricostruire una ricostruzione, cioè capire come il popolo di Israele ha articolato la propria auto narrazione la storia della propria costituzione come popolo in relazione a Dio, in un processo che, mutuando il linguaggio di Jaspers, Assmann non esita a definire "assiale". Israele costituisce una sorta di punto di Archimede, anzi, il vero e proprio luogo di nascita della "religione" in senso proprio, e non solo e non tanto in quanto inventore del monoteismo – Assmann infatti esamina in dettaglio anche l'esperimento monoteista di Ekhnaton. La "distinzione mosaica" è il crinale che separa una religione primaria (cosmoteista), da una religione secondaria – cioè non solo monoteista, ma rivelata e fondata su un dio personale. Religione primaria e secondaria si distinguono anche per il rapporto con la verità⁴. La religione secondaria infatti mantiene l'idea di un dio "vero" contro altri dei "falsi" – e tali non perché inesistenti, ma falsi proprio perché ingannevoli, "indegni". È questo monoteismo, che si dovrebbe forse definire meglio come enoteismo, a essere intrinsecamente escludente. Il "prezzo del monoteismo" è la distinzione vero/falso, nella quale Assmann vede un "potenziale di negazione". È sotto questo aspetto che si evidenzia la

³ Questo punto è stato messo magistralmente a fuoco da Mario Miegge. Miegge rilegge Assmann per riflettere sulla centralità che nell'universo dell'Antico Testamento ha il patto (*berit*): è infatti il patto ad essere la categoria politica fondante, non già la coppia amico-nemico (MIEGGE, 2006).

⁴ Questa è la tesi che Assmann sviluppa nel suo **La distinzione mosaica**, ovvero il prezzo del monoteismo (2011).

particolarità del monoteismo mosaico rispetto all'esperimento di Ekhmaton. Il dio di Israele non è immediatamente identificabile con il principio che muove il cosmo, poiché è un Dio personale e rivelato: la sua richiesta non è quella di seguire una giustizia naturale, ma di aderire a un progetto etico originale⁵.

Il contenuto non è negoziabile: per questo gli altri dei sono considerate "falsi". Il monoteismo è dunque una contro-religione, cioè una religione che si afferma non accanto, ma contro qualcosa o qualcuno. Il monoteismo dunque ha una inclinazione all'intolleranza in forza del suo potenziale di negazione. La particolarità del monoteismo mosaico non è tanto di aver promosso la violenza – Assmann non ignora certo che anche altri popoli, a cominciare dagli Assiri, avevano usato la violenza nel nome dei loro dei – quanto la specifica natura del tipo di violenza a cui è incline, cioè la violenza "extrasistemica" e la violenza "interna". La violenza intrasistemica – per intendersi, quella praticata dai popoli coevi – si sviluppa fra attori che parlano così dire la stessa lingua, e si distingue da quella extrasistemica, tipica invece di Israele, che si rivolge quindi all'"altro totale", caratterizzandosi per l'aver come fine l'assimilazione dell'altro, cioè l'annullamento della sua alterità; un tratto che si amplifica nelle versioni successive di monoteismo, cristiana e islamica. Infatti, secondo Assmann l'origine "rivelata" rende praticamente impraticabile qualsiasi meccanismo di traduzione, connaturato invece alla religione primaria. Il monoteismo introduce inoltre una nuova forma di violenza, quella interna, rivolta cioè verso i membri della stessa comunità di fede che si allontanano in qualche misura dal retto cammino (Assmann 2007, p. 30-32).

La forza propulsiva che muove l'affermazione della fede monoteista di Israele è la necessità di costruire una propria identità. Israele è non solo un popolo senza stato, ma riesce addirittura ad essere popolo per così dire *avant la lettre*. Nell'Egitto antico non esisteva infatti un popolo inteso come identità collettiva, ma solo un conglomerato di umani: Israele in primo luogo deve affermarsi proprio in quanto soggetto declinato come "popolo". La distinzione fra religione primaria e secondaria riformula quindi in termini nuovi il legame fra identità teologia e contesto politico, in quanto la fine della religione primaria corrisponde alla frantumazione della originaria unità fra potere e salvezza. Nell'antico Egitto il Faraone incarnava il principio di garanzia dell'ordine e della giustizia – ordine e giustizia dunque "come in cielo così in terra", verrebbe da dire. Invece con l'affermazione dell'identità di Israele, la giustizia divina si afferma

⁵ Dimitri D'Andrea a questo proposito collega la riflessione di Assmann alla tesi sviluppata da Weber in *Economia e Società* (D'ANDREA, 2011).

contro il potere del regnante, ma non concentrandosi sui peccati di un individuo quanto sull'istituzione monarchica in quanto tale. In questo processo di affermazione dell'identità collettiva, Israele deve opporre al Faraone una forza eguale e contraria: ecco dunque come si forma l'immagine del Dio potente e violento, l'immagine di un Dio sovrano che si misura con il sovrano terrestre. È dunque in questo contesto che deve essere letta l'iconoclastia: il rifiuto degli idoli connota l'appartenenza all'identità collettiva di Israele.

La conclusione di Assmann in certo senso fotografa e raffredda al tempo stesso il potenziale esplosivo del monoteismo: lo fotografa perché identifica nella sua "distinzione" un potenziale per la violenza, che può concretizzarsi in violenza politica. D'altro canto sembra anche circoscrivere questo potenziale. La speciale connessione specifica fra monoteismo e violenza è evidente nel caso del popolo di Israele: tuttavia si tratta di violenza politica, non necessariamente di violenza religiosa. La distinzione amico/nemico è politica ma non religiosa: tuttavia, è per così dire il miglior "contenitore" per definire una identità religiosa che si rapporta con il dio personale e rivelato. Il punto è che il rapporto fra Israele e Dio è narrato secondo categorie e vocabolari mutuati dalla politica: il problema non è l'unicità di Dio ma il legame speciale che lo lega al popolo di Israele. La colpa del monoteismo sarebbe di essere incline verso questo orientamento politico, piuttosto che esserne la fonte⁶.

IL PREZZO DEL MONOTEISMO È GIÀ STATO PAGATO?

Dunque il monoteismo ha un "prezzo", cioè la "distinzione mosaica", quella unicità dell'esperienza religiosa che fa perno sulla richiesta di una fede che delinea una possibile frattura con il mondo: e si è visto come sia nello iato che così si crea che si annida il potenziale per la violenza. Dato che si è rinunciato in partenza al ricorso agli strumenti della critica biblica per risolvere il problema nei termini di una contestualizzazione storica non si può presupporre che questo prezzo sia stato già pagato, ed è necessario invece rispondere direttamente alle principali "imputazioni" al monoteismo prima ricordate, guardando proprio al "nucleo duro" del monoteismo per disinnescare il meccanismo capace di far scoppiare il potenziale di violenza. In sintesi, le caratteristiche inclini alla violenza del monoteismo si originano dal fatto che il monoteismo abramico si fonda sull'immagine di un dio unico e Altissimo, personale e invisibile, che, proprio in forza della "distinzione mosaica" sviluppa un suo particolare

⁶ Assmann infatti sostiene che la violenza del dio d'Israele è volta a salvaguardare la fedeltà del popolo. Ma l'ebraismo non essendo universalista non è violento verso "gli altri" (ASSMANN, 2007).

approccio alla “fede” che lo rende portatore di un “pathos” – che in Sloterdijk diventa lo “zelo”, disposizione emotiva ben diversa dalla semplice lealtà richiesta dalla precedente religione cosmoteista.

Ciò che Sloterdijk definiva “sommoteismo” costituisce di per sé un canale verso la violenza? Secondo Gounelle, il fanatico è in realtà un insicuro, che non tollera il dubbio perché è il primo ad averlo, e che pertanto ha bisogno di modellare il suo sé sull’immagine di un Dio invincibile e terribile (Gounelle 2011). Il servo zelante di Sloterdijk si bea della superiorità di Dio che però lo schiaccia, e vive, lo si è visto, di furore indiretto nel tentativo di vendicare qualsiasi oltraggio recato al suo signore. Ma non è questa l’unica declinazione possibile dell’immagine di un Dio sovrano. Il richiamo alla signoria di Dio, alla sua superiorità incomparabile rispetto a ogni possibilità di azione umana ha fatto da linea di sbarramento contro ogni tipo di progetto politico assolutizzante e totalizzante, proprio perché il richiamo alla sovranità di Dio relativizza e rimette in prospettiva l’agire politico umano – un esempio per tutti, la Chiesa confessante che si oppose all’orrore hitleriano.

Il Dio del monoteismo richiede indubitabilmente un tipo di fede “calda” ricca di pathos, un tipo di fede che può motivare quell’atteggiamento emotivo che con Weber si può definire di opposizione al mondo. La tendenza comunemente diffusa a imputare al “radicalismo” l’inclinazione alla violenza, e ascrivere alla “moderazione” la capacità di integrarsi nelle strutture sociali è la versione da bar del tema illuminista della fede ragionevole. Questa affermazione parte dall’identificazione fra radicalismo e fanatismo, identificazione che può e deve essere messa in discussione. La fede “radicale”, quella che non teme di confrontarsi con l’immagine di un dio Altissimo e Sommo non coincide di necessità con il fanatismo: come ha più volte ricordato Olivier Roy, l’equazione fra radicalismo religioso e radicalismo politico è falsa (Roy 2005). La “moderazione” religiosa non è fattore sufficiente e necessario per lo sviluppo di un ethos autenticamente rispettoso dell’alterità. Anche solo la storia dell’Occidente ci mostra come non esiste un legame diretto fra indifferenza e tolleranza e che al contrario una riduzione al minimo del contenuto dogmatico si possa unire a un progetto politico non tollerante. Lo sguardo in-differente può diventare intollerante proprio perché “non vede la differenza” e pertanto non è incline a capire e a dar valore alle dimensioni profonde e non-negoziabili dell’identità altrui.

Per Sloterdijk e almeno in certa misura anche per Assmann la relazione pericolosa del monoteismo con il binomio vero/falso lo rende di sua natura escludente, e il suo fondarsi sulla rivelazione, ancor di più in quanto rivelazione di un Dio personale lo rende incapace di traduzione, adattamento, accoglienza. Ma è proprio su questa che potrebbe sembrare una pietra di inciampo che si può costruire il più efficace miglior *katechon* contro la violenza. La concezione di un Dio personale e trascendente rende possibile una comprensione – questa sì “radicale” – dell’alterità, e apre la strada a una concezione drasticamente intersoggettiva dell’identità⁷. Mettersi in rapporto con un Dio personale implica mettersi in rapporto con chi è altro da sé, scartando a priori la tentazione di risolvere tutta l’esperienza religiosa in una sorta di amplificazione e proiezione dell’esperienza storica umana: e l’accento posto sull’invisibilità di Dio è un limite potente a ogni tentativo di appropriazione del divino da parte degli esseri umani. Il divieto degli idoli non è espressione della paura per l’autonomia umana. Al contrario, la proibizione di appropriarsi di una immagine divina, si costituisce come garanzia dell’autonomia di ogni possibile soggetto che abita la dimensione dell’immanenza. Il fatto che la fede sia “rivelata” non nega, ma al contrario rende assolutamente necessaria l’interpretazione: il “Libro” non è di per sé un codice penale, ma un referente che continuamente interroga e obbliga a uno sforzo di spiegazione. Il riferimento a un testo non diventa necessariamente una gabbia, ma la spinta costante a un bisogno di “far capire”: e ogni spiegazione obbliga a prendere sul serio l’ascoltatore.

L’aver a che fare con un Dio personale è proprio ciò che radica la fede in una prospettiva di dialogo, in quanto il rapporto io-tu è il passaggio cruciale che consente di rileggere anche i processi di costruzione dell’identità in termini inter-soggettivi, che cioè comprendano la differenza senza eliderla. Là dove il politeismo filosofico, nella misura in cui approda alla conclusione *una quae omnia*, rischia di diluire il potenziale dirompente dell’incontro con l’Altro, il grande lascito della corrente di pensiero che riflette sull’alterità di Dio, nella quale si possono ritrovare nomi come Martin Buber, Emanuel Levinas oppure Karl Barth – e forse a ben vedere anche l’eredità teologica di Lutero o Calvino – ci ricorda come dialogo non significa dire la stessa cosa, né tantomeno essere la stessa cosa.

⁷ Questo riferimento si ricollega a una tradizione di pensiero che dovrebbe essere ben altrimenti analizzata: come minimo riferimento, non si può non nominare almeno P. Ricoeur, e in particolare il suo *Soi même comme un autre* (RICOEUR, 1990).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ALAGNA, M. **L'ira placata**. Antropologia delle passioni e antropologia delle immagini del mondo. In: http://www.humanamente.eu/PDF/Issue12_Paper_Alagna.pdf, 2010.

AUGÉ, M. **Génie du paganisme**. Paris: Gallimard, 2008. Coll. «Folios essais ».

ASSMANN, J. **Non avrai altro Dio**. Il monoteismo e il linguaggio della violenza. Bologna: Il Mulino, 2007 (titolo originale: **Monotheismus und die Sprache der Gewalt**. München: Komplex Media GmbH, 2011).

_____, **Potere e Salvezza**. Teologica politica nell'antico Egitto, Israele e Europa. Torino, Einaudi, 2002 (titolo originale **Herrschaft und Heil**. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa. München-Wien: Carl Hanser Verlag, 2000).

_____, **La distinzione mosaica o il prezzo del Monoteismo**. Milano: Adelphi, 2011 (edizione originale **Die Mosaische Unterscheidung**: Oder der Preis des Monotheismus. München-Wien: Carl Hanser Verlag, 2003).

BUBER, M. **Il principio dialogico e altri saggi**. Torino: Ed. San Paolo, 2011.

D'ANDREA, D. Religione e mondo. Percorsi della violenza e strategie di neutralizzazione. In: BONAIUTI, G. (a cura di). **Senza asilo**. Saggi sulla violenza politica. Verona: Ombre Corte, 2011. p. 66-111.

GOUNELLE, A. Violence Sacrée. In: **Études Théologiques et Religieuses**, vol. 4, 2012.

MIEGGE, M. **Potere e Salvezza**. In: www.jus.unitn.it/cardoza/Review/2006/Miegge.pdf (visitato il 30 luglio 2015).

NIETZSCHE, F. **La Gaia Scienza**. GIAMMETTA, S. (a cura di). Milano: Rizzoli, 2000 (titolo originale **Die fröhliche Wissenschaft**. Berlin: GmbH, Verlag, 2000).

ONFRAY, M. **Traité d'Athéologie**. Paris: Grasset, 2005.

RAGIONIERI, R. Religioni conflitto e peacebuilding. In: CORALLUZZO, V.; OZZANO, L. (a cura di) **Religioni tra pace e guerra**. Il sacro nelle relazioni internazionali del XXI secolo. Torino: UTET Università, 2012, p. 3-18.

REVELLO, R. Politeismo e Monoteismo: un problema tra teologia e politica. In **Metabasis**. Filosofia e comunicazione. Rivista Internazionale di Filosofia. Novembre 2011, anno VI, n. 12. Site: www.metabasis.it.

RICOEUR, P. **Soi même comme un autre**. Paris: Édition du Seuil, 1990.

ROY, O. **La laïcité face à l'Islam**. Paris: Fayard, 2013.

SCHWARZ, R. **The curse of Cain**. The violent legacy of Monotheism. Chicago: University of Chicago press, 1998.

SLOTERDIJK, P. **Ira e tempo**. Saggio politico psicologico ed. it. a cd. BONAIUTI G. Roma: Meltemi, 2006 (titolo originale **Zorn und Zeit**: Politisch-psychologischer. Frankfurt a. M: Versuc,h Suhrkamp V.lag).

_____. **Il furore di Dio**. Sul conflitto dei tre monoteismi. Milano: Raffaello Cortina, 2008 (ed. originale **Gottes Eifer**. Vom Kampf der drei Monotheismen. Frankfurt a. M: Verlag der Weltreligionen, Suhrkamp V.lag, 2007).

TONELLI, D. **Immagini di violenza divina nell'Antico Testamento**. Trento: EDB, 2014.